



NĀGĀRJUNA

Nāgārjuna (c. 150-250 AD) is one of the most influential and important Buddhist philosophers, having even been called “the second Buddha,” and the founder and main author of Madhyamaka (“middle way”) Buddhism. In his best known and influential work, the *Mūlamadhyamakakārikā*¹ (“Fundamental verses on the middle way”), Nāgārjuna argues that all *dharmas*, all things or, more specifically, all the elements of which things are composed, are “empty”, and, more specifically, empty of an intrinsic nature, *svabhāva*. In fact, Nāgārjuna considered himself a *śūnyatāvādin*, someone who “professes emptiness,” that is, the absence of any intrinsic existence of things, which, according to the philosopher, would exist only in a relationship of dependent co-origination, *pratītyasamutpāda*. In this sense, Nāgārjuna would be concerned with offering the most coherent defense and explanation about the inseparability between emptiness and dependent co-origination, this inseparability being one of the fundamental teachings of the Madhyamaka Buddhist school.

What does it mean, however, to say that things are empty or, more specifically, empty of intrinsic nature, of *svabhāva*? In criticizing

Nāgārjuna (c. 150-250 d.C.) é um dos filósofos budistas mais influentes e importantes, tendo sido mesmo apelidado de “o segundo Buda” e sendo o fundador e principal autor do budismo Madhyamaka (“caminho do meio”). Em sua obra mais conhecida e influente, as *Mūlamadhyamakakārikā*¹⁹ (“Versos fundamentais do caminho do meio”), Nāgārjuna argumenta que todos os dharmas, todas as coisas ou, mais especificamente, todos os elementos dos quais as coisas são compostas, são “vazios”, e, mais especificamente, vazios de *natureza própria*, *svabhāva*. De fato, Nāgārjuna considerava-se um *śūnyatāvādin*, alguém que “professa a vacuidade”, ou seja, a ausência de qualquer existência intrínseca das coisas, as quais, segundo o filósofo, existiriam apenas em uma relação de cooriginação dependente, *pratītyasamutpāda*. Nesse sentido, Nāgārjuna estaria preocupado em oferecer uma defesa e explicação a mais coerente sobre a indissociabilidade entre vacuidade e cooriginação dependente, sendo essa indissociabilidade um dos ensinamentos fundamentais da escola budista Madhyamaka.

O que significa, contudo, dizer que as coisas sejam vazias ou, mais especificamente, vazias de natureza própria, de *svabhāva*? Ao criticar a noção de que as coisas teriam uma natureza própria, Nāgārjuna tem em mente, sobretudo, a escola Sarvāstivāda de budismo,

the notion that things would have a nature of their own, Nāgārjuna has in mind, above all, the *Sarvāstivāda* school of Buddhism. According to the *Sarvāstivāda* school, although there is no personal self, an *ātman* that would be the true nature of the person, a self that would subsist even in the face of all phenomenal impermanence, there is, however, an intrinsic nature to *dharmas*, the psycho-physical elements that make up the continuum of experience and that thus create the illusion of a permanent self that would underlie that experience.² In other words, although it was not possible for the *Sarvāstivādin* to speak of the existence of a personal self, in view of Buddhism's fundamental teaching of non-self (*anātman*), it was nevertheless still possible to speak of a *svabhāva* of the impermanent moments of existence that make up the experience that generates the illusion of the self, the *dharmas*. In this view, because the *dharmas* are considered the indecomposable elements of reality, they would thus have a *svabhāva*, a specific nature that would define them. In criticizing this *sarvāstivāda* conception of the *svabhāva* of *dharmas*, Nāgārjuna would aim at a radicalization of the doctrine of non-self, which would be extended beyond the non-existence of the personal self and would apply to all dimensions of existence and experience, including the *dharmas* that compose it, radicalization that would be expressed precisely by the notion of emptiness, *śūnyatā*, of the total absence of *svabhāva* in any of the elements that constitute experience.

In other words, that things are empty of *svabhāva* would mean, precisely, that none of them has, at any level, an independent

segundo a qual, embora não exista um si pessoal, um *ātman* que seria a verdadeira natureza da pessoa, um eu que subsistiria mesmo diante de toda a impermanência fenomênica, haveria, contudo, uma natureza própria dos *dharmas*, dos elementos que compõem o contínuo da experiência e que criam, assim, a ilusão de um eu permanente que subjazeria a essa experiência²⁰. Em outras palavras, embora, para os *Sarvāstivādin*, não fosse possível falar da existência de um si pessoal, tendo em vista o ensinamento fundamental ao budismo do não-si (*anātman*), era contudo, ainda possível falar de um *svabhāva* dos instantes impermanentes de existência que compõem a experiência que gera a ilusão do eu, os *dharmas*, os quais, por serem considerados os elementos indecomponíveis da realidade, teriam, assim, um *svabhāva*, uma natureza própria que os definiria. Ao criticar essa concepção *sarvāstivāda* do *svabhāva* dos *dharmas*, Nāgārjuna visaria a uma radicalização da doutrina do não-si, a qual seria estendida para além da não existência do si pessoal e se aplicaria a todas as dimensões da existência e da experiência, inclusive aos *dharmas* que a comporiam, radicalização que seria expressa precisamente pela noção de vacuidade, *śūnyatā*, de ausência total de *svabhāva* em qualquer um dos elementos que constituem a experiência.

Em outras palavras, que as coisas sejam vazias de *svabhāva* significaria, precisamente, que nenhuma delas tem, *em qualquer nível*, uma existência independente, uma natureza própria que definiria o que a coisa é e que nos forneceria a natureza *permanente* da coisa, aquilo que ela é *independentemente* de sua relação com outras coisas. *Nada existe independentemente*, tudo que existe, existe apenas graças à sua relação com outras coisas e só se constitui por meio de sua

existence, an intrinsic nature that would define what the thing is and that would provide us with the permanent nature of the thing, what it is independently of its relation to other things. Nothing exists independently, everything that exists, exists only thanks to its relation to other things and is constituted only through its relation to them, so that one cannot speak of an intrinsic nature of anything, understood as something that a thing would be regardless of any relation to other things and that would be its eternal, permanent and immutable nature. That things do not have an intrinsic nature, however, just implies their impermanence, since, being only in relation and depending on their relationship with other things as a condition of their existence, everything depends on the existence of conditions external to itself and on which it has no control over, so that once these conditions cease, the thing itself ceases.

For his radical conception of emptiness, Nāgārjuna was (and still is today) often accused of nihilism, and even of the most metaphysically radical nihilism, which would deny the existence of all things.³ However, Nāgārjuna himself claimed to defend an intermediate position, a middle way between “nihilism” and “substantialism” (which can be interpreted in both a metaphysical and an ethical sense) and an understanding of reality that would be beyond “being” and “not-being.” That is why the doctrine of the two truths, the conventional truth and the supreme truth, would have a central place in his philosophy, being the subject of much controversy and divergent interpretations until today. According to Nāgārjuna, the conventional truth would be that which

relação com elas, de modo que não se poderia falar de uma natureza própria de qualquer coisa, enquanto algo que uma coisa seria *independentemente* de qualquer relação com outras coisas e que seria a sua natureza *eterna, permanente e imutável*. Que as coisas não tenham uma natureza própria, contudo, implica justamente a sua impermanência, pois, sendo apenas em relação e dependendo da sua relação com outras coisas como condição de sua existência, toda coisa depende da existência de condições externas a ela própria e sobre as quais ela não tem controle, de modo que, uma vez que essas condições cessam, também a própria coisa cessa.

Por sua concepção radical de vacuidade, Nāgārjuna foi (e ainda é hoje) acusado muitas vezes de niilismo, e mesmo do niilismo mais metafisicamente radical, que negaria a existência de todas as coisas²¹. Contudo, o próprio Nāgārjuna afirmava defender uma posição intermediária, um caminho do meio entre o “niilismo” e o “substantialismo” (o que pode ser interpretado tanto em sentido metafísico quanto em sentido ético) e uma compreensão da realidade que estaria para além do “ser” e do “não-ser”. Motivo pelo qual a doutrina das duas verdades, a verdade convencional e a verdade suprema, teria um lugar central em sua filosofia, sendo objeto de muita controvérsia e interpretações divergentes até hoje. Segundo Nāgārjuna, a verdade convencional seria aquela que diz respeito à dimensão convencional da realidade, aquela que depende das convenções e conceituações pelas quais concebemos o mundo ordinariamente, e pelas quais esse mesmo mundo, enquanto um mundo que nada mais é senão aquele que é produzido por nossas convenções, é gerado. Já a verdade suprema diria respeito, justamente, à vacuidade deste mundo convencional, à sua ausência de *svabhāva*, uma vez que a realidade

concerns the conventional dimension of reality, the one that depends on the conventions and conceptualizations by which we conceive the world ordinarily, and by which that same world, as a world that is nothing but the one that is produced by our conventions, is generated. The supreme truth, on the other hand, would concern, precisely, the emptiness of this conventional world, its absence of *svabhāva*, since the conventional reality, precisely because it was produced by the convention, could only have a relative status.

What would be the status of these two truths, however, from the point of view of their own reality and truth, as well as in relation to the teachings that would be derived from them, is still a point of great controversy among experts today⁴, with those who defend that the ultimate truth refers to a non-discursive and non-metaphysical level of reality that could not even be identified with emptiness itself (because emptiness itself would belong to the domain of the conventional)⁵ and those who argue that the supreme truth would be the very emptiness of all things, including emptiness (the “emptiness of emptiness”), among other possible (and even older) interpretations.⁶ Linked to this problem would also be the question about what would be the means of apprehending the supreme truth and the reality that would be known through it, if a rational and inferential apprehension, as Tsong Khapa seems to defend,⁷ or if an immediate and intuitive apprehension, as it would be the case of Candrakīrti,⁸ although in both cases it is difficult to question the fundamental role that the use of reason would play in the path that would lead to the apprehension of this truth.

convencional, precisamente por ser produzida pela convenção, só poderia ter um estatuto relativo, não fornecer aquilo que as coisas seriam *essencialmente*, mas sim apenas *convencionalmente*. Ao estabelecer essa distinção entre as duas verdades, Nāgārjuna pretende valer-se de uma concepção da realidade que permita manter a operacionalidade das convenções mundanas pelas quais dirigimos a nossa ação cotidianamente, bem como dos conceitos que definem essas convenções, tais como o de causa e efeito – o que é indispensável para a sustentação das quatro nobres verdades do budismo –, e, ao mesmo tempo, preservar a ideia de que há uma compreensão mais fundamental da realidade, que entende a ausência de *svabhāva* destas convenções.

Qual seria o estatuto dessas duas verdades, contudo, do ponto de vista de sua própria realidade e verdade, bem como em relação aos ensinamentos que seriam derivados delas, é um ponto ainda hoje é motivo de grande controvérsia entre os especialistas²², havendo aqueles que defendem que a verdade suprema se referiria a um nível não-discursivo e não-metafísico de realidade que sequer poderia ser identificada com a própria vacuidade (porque ela mesma pertenceria ao domínio do convencional)²³ e aqueles que defendem que a verdade suprema seria a própria vacuidade de todas as coisas, inclusive da vacuidade (o “vazio do vazio”), entre outras interpretações possíveis (e mesmo mais antigas)²⁴. Ligado a esse problema também estaria a questão sobre qual seria o meio de apreensão da verdade suprema e da realidade que seria conhecida por meio dela, se uma apreensão racional e inferencial, como Tsong Khapa parece defender²⁵, ou se uma apreensão imediata e intuitiva, como seria o caso de Candrakīrti²⁶, embora em ambos os casos dificilmente se questione o papel fundamental que o uso da razão teria no caminho que levaria à

| | |
|--|---|
| <p>In addition, the radicality of Nāgārjuna's teaching of emptiness would be the subject of another dispute, also inserted in the history of Nāgārjuna's interpretation since his first and oldest comments: if everything is empty, if nothing is endowed with its own nature, so that anything we say about what things are would not essentially describe them, does Nāgārjuna really have a teaching about reality and the nature of things? Or even his discourse about emptiness would be a discourse that offers no definitive description of reality, and, for that reason, has only a soteriological purpose, of bringing the one who hears it to freedom from suffering? Again, the interpretations are divergent, some arguing that even the discourse of emptiness is a merely conventional discourse, which does not claim to have any metaphysical validity and aims only to be an instrument for the liberation of suffering by the listener (and for a non-discursive and non-metaphysical understanding of reality)⁹, while others would insist that the emptiness discourse would be the only sustainable and consistent discourse of reality, the only one that would be able to adequately describe it.¹⁰</p> <p>Finally, it is still worth noting, and closely related to the previous problem, Nāgārjuna's controversy with the Nyāya philosophical school, notably in his <i>Vigrahavyavartani</i>¹¹. This controversy fundamentally centered on the validity of the 'means of knowledge' (<i>pramāṇa</i>) that the Nyāya school used to establish the valid framework of argumentation that should be used equally by all schools, regardless of the particular theses they wanted to defend, in order to provide a</p> | <p>apreensão dessa verdade.</p> <p>Além disso, a radicalidade do ensinamento da vacuidade proferido por Nāgārjuna seria objeto de outra disputa, também esta inserida na história da interpretação de Nāgārjuna desde os seus primeiros e mais antigos comentários: pois, se tudo é vazio, se nada é dotado de natureza própria, de modo que qualquer coisa que afirmemos sobre aquilo que as coisas são não as descreveria essencialmente, teria Nāgārjuna realmente um ensinamento sobre a realidade e sobre a natureza das coisas? Ou mesmo o seu discurso sobre o vazio seria um discurso que não oferece nenhuma descrição definitiva da realidade, tendo, por essa razão, apenas uma finalidade soteriológica, de levar à libertação do sofrimento aquele que o ouve? Mais uma vez, as interpretações são divergentes, alguns defendendo que mesmo o discurso da vacuidade é um discurso meramente convencional, que não pretende ele mesmo ter qualquer validade metafísica e visa apenas ser um instrumento para a libertação do sofrimento por parte do ouvinte (e para um compreensão não-discursiva e não-metafísica da realidade)²⁷, enquanto outros insistiriam em que o discurso da vacuidade seria o único discurso sustentável e consistente da realidade, o único que seria capaz de descrevê-la adequadamente²⁸.</p> <p>Por fim, ainda é digna de nota, e intimamente relacionada com a problemática anterior, a controvérsia de Nāgārjuna com a escola filosófica Nyāya, notadamente em seu <i>Vigrahavyavartani</i>²⁹, controvérsia centrada fundamentalmente na validade dos 'meios de conhecimento' (<i>pramāṇa</i>) que a escola Nyāya usava para estabelecer a estrutura válida de argumentação que deveria ser utilizada igualmente por todas as escolas, independentemente das teses particulares que pretendessem defender, a fim de fornecer um padrão comum de racionalidade pelo qual as</p> |
|--|---|

common standard of rationality by which schools could dialogue. Nāgārjuna was a staunch critic of the Nyāya's claim to provide a common standard of argument that could establish the validity of his speech, being even described by current commentators as a kind of "epistemological terrorist" who refused to use the common grounds of argumentation provided by the Nyāya, just reducing the positions of his opponents to the absurd. Other Mādhyamika philosophers, however, and notably Bhāviveka, would try to reinsert Madhyamaka in the dialogue with other schools, presenting autonomous arguments in defense of Madhyamaka within the framework of commonly accepted and provided argumentation by the Nyāya school.¹²

Nāgārjuna was an extremely influential philosopher within the history of Indian philosophy, and his conception of the two truths was important even for non-Buddhist Indian schools of philosophy, notably for Advaita Vedānta (but also less known currents of Vedānta, such as Vedānta Bhedābheda de Vijñānabhikṣu)¹³. Currently, it has been increasingly discussed and researched by Western philosophy scholars, being compared to Western philosophers such as Hume, Wittgenstein, Kant and also Sextus Empiricus.¹⁴ His rigorous dialectical argumentation, which aims to reduce the positions of his opponents to absurdity by the use of tetralema (*catuḥkoti*), has notable parallels with skeptical argumentation, offering, perhaps, some of the most thought-provoking, rigorous, and challenging arguments for reflecting on fundamental philosophical themes discussed in his works,

escolas pudessem dialogar. Nāgārjuna mostrava-se um crítico ferrenho da pretensão Nyāya de fornecer um padrão comum de argumentação que pudesse estabelecer a validade do discurso proferido, sendo até mesmo descrito por comentaristas atuais como uma espécie de "terrorista epistemológico" que se recusava a utilizar as bases comuns de argumentação fornecidas pelo Nyāya, apenas reduzindo as posições de seus adversários ao absurdo. Outros filósofos *mādhyamika*, porém, e notadamente Bhāviveka, tentariam reinserir o Madhyamaka no diálogo com outras escolas, apresentando argumentos autônomos em defesa do Madhyamaka dentro da estrutura de argumentação comumente aceita e fornecida pela escola Nyāya.³⁰

Nāgārjuna foi um filósofo extremamente influente dentro da história da filosofia indiana, e sua concepção das duas verdades foi importante mesmo para escolas indianas não budistas de filosofia, notadamente para o Advaita Vedānta (mas também correntes menos conhecidas de Vedānta, como o Vedānta Bhedābheda de Vijñānabhikṣu³¹). Atualmente, ele vem sendo cada vez mais discutido e pesquisado por estudiosos ocidentais de filosofia, sendo comparado a filósofos ocidentais tais como Hume, Wittgenstein, Kant e também Sexto Empírico.³² Sua argumentação dialética rigorosa, que visa reduzir ao absurdo as posições de seus oponentes pelo uso do tetralema (*catuḥkoti*), possui paralelos notáveis com a argumentação cética, oferecendo, talvez, alguns dos argumentos mais instigantes, rigorosos e desafiadores na reflexão sobre temas filosóficos fundamentais discutidos em suas obras, tal como a natureza da causalidade, do tempo, do movimento, da identidade pessoal e da relação entre agente e ação. Talvez por isso, atualmente, Nāgārjuna e a filosofia budista de uma maneira geral³³ estejam sendo

such as the nature of causality, time, movement, personal identity and the relationship between agent and action. Perhaps this is why, today, Nāgārjuna and Buddhist philosophy in general¹⁵ are being rediscovered by some Western scholars to reflect on some of the main current philosophical problems, related, for example, to the philosophy of mind,¹⁶ logic,¹⁷ the theme of overcoming metaphysics (Nāgārjuna being in this sense, as some argue, a central author for the Kyoto School philosophers)¹⁸ or reflecting on the ways in which language and our cognition would shape our understanding of the world.

Notes

¹ See. NĀGĀRJUNA, 1995 and id., 2016. Other important works by Nāgārjuna include id., 1987 and id., 2004. See also NĀGĀRJUNA, 2007. For a discussion of which works, of all those currently known, should actually be attributed to Nāgārjuna, see FERRARO, 2012, § 2.1.

² On the philosophy of Sarvāstivādin Buddhism, see MONTEIRO, 2015.

³ See FERRARO, 2012, Chap. 1.

⁴ See FERRARO, 2013a.

⁵ See id., 2013b.

⁶ See GARFIELD e SIDERITS, 2013.

⁷ See TSONG KHAPA, 2006, § 2.1.1.3.1.

⁸ See CANDRAKĪRTI apud. NĀGĀRJUNA, 2007, p. 134.

⁹ See FERRARO, 2012, Cap. 7 e idem, 2013b.

¹⁰ See for instance TSONG KHAPA, 2006, § 1.

¹¹ See. NĀGĀRJUNA, 2004.

¹² On this discussion, see KING, 1999, Chap. 6.

¹³ See NICHOLSON, 2010, p. 95.

¹⁴ See for instance GARFIELD, 1995, pp. 251-252, p. 300 e p. 307. See also KUZMINSKI, 2010.

¹⁵ See EDELGLASS e GARFIELD (org.), 2009.

¹⁶ See SIDERITS, 2003. See also FERRARO, 2014.

¹⁷ See PRIEST, 2002, Chap. 16.

¹⁸ See FLORENTINO NETO, 2014.

recuperados por alguns estudiosos ocidentais para refletir sobre alguns dos principais problemas filosóficos atuais, relacionados, por exemplo, à filosofia da mente³⁴, à lógica³⁵, à temática da superação da metafísica (nisso sendo Nāgārjuna, segundo alguns argumentam, um autor central para os filósofos da Escola de Kyoto)³⁶ ou à reflexão sobre as formas com que a linguagem e nossa cognição moldaria a nossa compreensão do mundo.

¹ Cf. NĀGĀRJUNA, 1995. Outras obras importantes de Nāgārjuna incluem idem, 1987 e idem, 2004. Cf. também NĀGĀRJUNA, 2007. Para uma discussão sobre quais obras, dentre todas as conhecidas atualmente, deveriam ser atribuídas de fato a Nāgārjuna, cf. FERRARO, 2012, § 2.1.

² Sobre a filosofia do budismo Sarvāstivādin, cf. MONTEIRO, 2015.

³ Cf. a esse respeito FERRARO, 2012, Cap. 1.

⁴ Cf. a esse respeito FERRARO, 2013a.

⁵ Cf. idem, 2013b.

⁶ Cf. GARFIELD e SIDERITS, 2013.

⁷ Cf. TSONG KHAPA, 2006, § 2.1.1.3.1.

⁸ Cf. CANDRAKĪRTI apud. NĀGĀRJUNA, 2007, p. 134.

⁹ Cf. FERRARO, 2012, Cap. 7 e idem, 2013b.

¹⁰ Cf. por exemplo TSONG KHAPA, 2006, § 1.

¹¹ Cf. NĀGĀRJUNA, 2004.

¹² Cf. a respeito dessa discussão KING, 1999, Cap. 6.

¹³ Cf. NICHOLSON, 2010, p. 95.

¹⁴ Cf. por exemplo GARFIELD, 1995, pp. 251-252, p. 300 e p. 307. Cf. também KUZMINSKI, 2010.

¹⁵ Cf. EDELGLASS e GARFIELD (org.), 2009.

¹⁶ Cf. SIDERITS, 2003. Cf. também FERRARO, 2014.

¹⁷ Cf. PRIEST, 2002, Cap. 16.

¹⁸ Cf. FLORENTINO NETO, 2014.

Lucas Nascimento Machado
2020

References:

EDELGLASS W., GARFIELD, J. L. (org.). "Buddhist Philosophy: Essential Readings." New York: Oxford University Press, 2009.

FERRARO, G. "A criticism of M. Siderits and J. L. Garfield's 'Semantic Interpretation' of Nāgārjuna's theory of the two truths." In: *Journal of Indian Philosophy*, 41, 195-219, 2013a.

_____. "Verdade ordinária e verdade suprema como bases dos ensinamentos budistas no pensamento de Nāgārjuna." Tese de doutorado não publicada, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil, 2012.

_____. "Outlines of a Pedagogical Interpretation of Nāgārjuna's Two Truths Doctrine." In: *Journal of Indian Philosophy*, 41, 5, 563-590, 2013b

_____. "Grasping Snakes and Touching Elephants: A Rejoinder to Garfield and Siderits." In: *Journal of Indian Philosophy*. 42: 451-462, 2014.

GARFIELD, J. L., SIDERITS, M. "Defending the semantic interpretation." In: *Journal of Indian Philosophy*, 41, 6, 655-664, (2013).

FLORENTINO NETO, A. "Nishitani e o tradicional problema da superação metafísica." In: *Budismo e filosofia em diálogo*. Campinas: Editora Phi, 2014.

GARFIELD, J. L. "Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā (Fundamental Verses of the Middle Way): Chapter 24: Examination of the Four Noble Truths." In: *Buddhist Philosophy: Essential Readings*. New York: Oxford University Press, 2009.

KING, R. *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

KUZMINSKI, A. *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Revented Buddhism*. Plymouth, Lexington Books, 2010.

NĀGĀRJUNA. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. Translated by: Jay L. Garfield. New York: Oxford University Press, 1995.

_____. *Nāgārjuna's Refutation of Logic (Nyāya): Vaidalyaprakaraṇa*. Translated by: Fernando Tola e Carmen Dragonneti. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.

_____. *Reason Sixty with Chandrakīrti's Commentary*. Translated by: Joseph John Loizzo. New York: Columbia University Press, 2007.

_____. *Seventy Stanzas*. Translated by: David Ross Komito. Boston: Shambala Publications, 1987.

_____. *Versos fundamentais do caminho do meio*. Translated by: Giuseppe Ferraro. Campinas: Editora Phi, 2016,

NICHOLSON, A. *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New York: Columbia University Press, 2014.

PRIEST, G. *Beyond the Limits of Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

TSONG KHAPA. "Ocean of Reasoning." Translated by: Geshe Ngawang Samten e Jay L. Garfield. New York, Oxford University Press, 2006.

Author Citation Information

Machado, Lucas N., " Nāgārjuna ", *ODIP: The Online Dictionary of Intercultural Philosophy* (2020), Thorsten Botz-Bornstein (ed.), URL = [<www.Odiphilosophy.com/Nagarjuna >](http://www.Odiphilosophy.com/Nagarjuna).
